

FRIEDEMANN VOIGT

## Religiöse Sprache in der Bioethik. Überlegungen zu einer Topologie ethischer Rede

### Abstract

*Der Beitrag befasst sich mit der Verwendung religiöser Sprache in (bio)ethischen Kontexten. Dazu wird die Unterscheidung unterschiedlicher „Ebenen“ ethischer Diskurse eingeführt. Damit sind unterschiedliche Kontexte und Funktionen ethischer Rede bezeichnet. Sie dienen der lebensweltlichen „Orientierung“, der wissenschaftlichen „Begründung“ oder der „Beratung“ in Entscheidungssituationen. Religiöse Sprache verlangt auf diesen Ebenen unterschiedliche Verwendungsweisen. In Rückgriff auf die Ethik und Religionstheorie Friedrich Schleiermachers (1768-1834) wird der eigentümliche Sinn und die ethische Bedeutung religiöser Rede ermittelt und auf diese verschiedenen Verwendungsweisen bezogen. Dies führt zu der These einer in der religiösen Sprache aufgehobenen Individualitätsfunktion, welche auf den verschiedenen Ebenen ethischer Rede unterschiedliche „Übersetzungen“ im Sinne von Habermas ebenso benötigt wie auch ermöglicht.*

*The article deals with the use of religious language in (bio)ethical contexts. To this end, the distinction between different “levels” of ethical discourse is introduced. This refers to different contexts and functions of ethical discourse. They serve to provide “orientation” in everyday life, scientific “justification” or “advice” in decision-making situations. Religious language requires different uses on these levels. With recourse to the ethics and theory of religion of Friedrich Schleiermacher (1768-1834), the peculiar meaning and ethical significance of religious speech is identified and related to these different uses. This leads to the thesis of an individuality function of religious language, which both requires and enables different “translations” in Habermas’ sense on the various levels of ethical speech.*

**Keywords:** Ethik, Bioethik, Religion, Theologie, Schleiermacher, Habermas

Ethics, Bioethics, Religion, Theology, Schleiermacher, Habermas

### 1 Religion in bioethischen Diskursen

Der Würzburger Staatsrechtslehrer Horst Dreier spricht in seinem Buch „Bioethik. Politik und Verfassung“ einleitend von „verschärften Bedingungen religiös-weltanschaulicher

Pluralisierung“, welche unsere politische Gegenwart in Deutschland kennzeichnen (Dreier 2013, 6). Gleichsam als den Kern dieses Pluralisierungsschubs macht Dreier dabei die Veränderungen der Religionslandschaft aus. Pluralität im Bereich der Religion habe lange Zeit „im Grunde nicht mehr als Bi-Konfessionalität“ bedeutet (Dreier 2013, 6). Die beiden großen christlichen Kirchen waren unter diesen Bedingungen für Gesellschaft und Staat vor allem „stabilitätsverbürgende Ordnungsgaranten“ (Dreier 2013, 6). Die Lage hat sich freilich tiefgreifend geändert: Die normativen Grundlagen unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens sind längst nicht mehr identisch mit den Morallehren der christlichen Kirchen. Unter Bedingungen einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft und eines säkularen Staates ist es undenkbar, dass die allgemeinen Normen des Zusammenlebens durch Rekurs auf partikularen Glaubens- und Moralvorstellungen begründet werden.

Bemerkenswert ist natürlich nicht dieser Befund Dreiers, der lediglich eine allgemein geteilte Gegenwartsdiagnose zusammenfasst, als vielmehr die Tatsache, dass es für den Staatsrechtslehrer Dreier notwendig ist, auf diese religiöse Pluralität in bioethischen Fragen so ausdrücklich hinzuweisen. Ein Grund dafür ist in dem Wandel von Säkularisierungs- und Pluralismustheorien zu identifizieren. Diese wurden über ein Jahrhundert von der Vorstellung eines zunehmenden Verschwindens der Religion bestimmt, sind aber in den letzten Jahrzehnten unter dem Eindruck der „Wiederkehr der Götter“ bzw. der „Desäkularisierung“ tiefgreifend verändert worden (vgl. etwa Berger 1999; Graf 2004). Die Religion ist demnach nicht durch ihr vermeintliches Verschwinden indirekte Ursache der modernen Pluralisierung, der sie gleichsam Platz machte. Vielmehr ist es gerade ihre bleibende Bedeutung, welche als Ursache normativer Differenzen erkannt wird. Und das in einer besonderen Dramatik: Es ist der Unbedingtheitscharakter religiöser Glaubensüberzeugungen, durch welchen gesellschaftliche Konflikte eine besondere Schärfe erhalten. Bezogen auf die bioethischen Debatten verweist Dreier hier also sowohl auf deren Aufladung mit religiösen Normen, wie das ihnen eignende, gleichsam konfessorische Entscheidungspathos.

Das wiederum verweist auf einen weiteren Grund für Dreiers Hervorheben der religiös-weltanschaulichen Einbettung der bioethischen Debatten, nämlich die faktische Präsenz der Religion in bioethischen Diskursen. Präsenz bedeutet sowohl das empirische Vorkommen religiöser Akteure, Symbole und Wertvorstellungen in diesen Diskursen als auch den Einfluss, den diese auf die bioethischen Debatten und auch die damit verbundenen normativen Regelungen z. B. in Gesetzen haben. Für die Mannigfaltigkeit dieser Präsenz ist hier nur stellvertretend auf die vielfache Berufung auf ‚das christliche Menschenbild‘ hinzuweisen und auf die starke Repräsentation christlicher Kirchen und Theologie in Ethikräten und -kommissionen.

Das Thema „Religion in bioethischen Diskursen“ reicht so von analytischen Fragen nach der *Gegenwart* von Religion in bioethischen Diskursen bis hin zu den normativen Fragen nach der *Geltung* von religiösen Wertvorstellungen im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft. Während die Produktion normativer Ansprüche religiöser Provenienz höchst lebendig und vielfältig ist, gilt der deskriptiven Aufgabe, die Gegenwart der Religi-

on in der Bioethik allererst zu erfassen, verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit. Wenn dies dennoch geschieht, wird schnell erkennbar, dass es weder „die“ religiöse Position gibt, sondern nur Positionen der verschiedenen Religionen und Konfessionen. Ebenso schnell wird dann erkennbar, dass es auch innerhalb dieser Religionen und Konfessionen nicht „die“ christliche oder „die“ islamische Position gibt, sondern unterschiedliche und durchaus konträre Auffassungen. Die Rekonstruktion dieser unterschiedlichen bioethischen Stellungnahmen aus den jeweiligen religiösen und theologischen Traditionen bedarf deren eingehender Kenntnisse (vgl. die Beiträge in Voigt 2010). Auch ist die Frage der normativen Bedeutung dieser religiösen Überzeugungen für die Gesellschaft von den unterschiedlichen politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen abhängig und nur in der gebotenen Differenziertheit zu beschreiben.

Die folgenden Überlegungen begrenzen sich daher auf die christliche Religion in einem pluralistischen, weltanschaulich neutralen Gemeinwesen. Sie teilen damit den Ausgangspunkt von Dreiers Analyse und verfolgen die Frage nach dem Zusammenhang zwischen einer aus religiösen Motiven resultierenden Ethik und ihrer kontextsensiblen Verwendung. Dem liegt die Hypothese zugrunde, dass, erstens, Religion in bioethischen Diskursen in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Weise zur Sprache gebracht wird und diese Kontextsensibilität, zweitens, in hohem Maß relevant für den Einfluss auf den Diskursgang ist.

Dieser Beitrag ist daher kein sprachwissenschaftlicher Beitrag im engeren Sinne, sondern ein theologisch-ethischer Beitrag, der sich mit Sprachwissenschaften sowie Soziologie überschneidet und auf die entsprechenden fachwissenschaftlichen Präzisierungen angewiesen ist. Der Beitrag möchte dabei so etwas wie eine ‚Topologie‘ der Bioethik bzw. des bioethischen Redens geben. Er untersucht mit anderen Worten, in welchen Kontexten und mit welchen sprachlichen Mitteln über Bioethik gehandelt wird und religiöse Sprache in der Bioethik Verwendung findet sowie welche Wirkung und Bedeutung religiöse Sprache in diesen Kontexten besitzt, besitzen kann und soll. Dazu werden zunächst einige Überlegungen zu den unterschiedlichen Kontexten des Redens über Ethik angestellt (2.), sodann grundsätzliche Bemerkungen über das religiöse Reden gemacht (3.) und diese beiden Teile dann schließlich in Beobachtungen zur religiösen Sprache in der Bioethik zusammengeführt (4.).

## 2 Kontexte ethischer Rede

Zunächst ist es notwendig, das was hier als ethische Sprache und ethisches Reden verstanden wird begrifflich von dem gegenwärtig in vielfältigen Kontexten diskutierten Thema einer ‚gerechten‘ Sprache abzugrenzen, ebenso wie von einem moralischen Reden, also den Appellen, Mahnungen, Klagen, Aufforderungen und Belobigungen, die eine konkrete Handlung betreffen („Du sollst den Unterricht nicht schwänzen“; „Deine Hilfe war selbstlos“ usw.). Der Begriff der Ethik wurde von Aristoteles geprägt und bezieht sich auf das Ethos, also auf Sitte, Brauch, Gewohnheit. Die Ethik als die Wissenschaft

vom Ethos wurde notwendig, als die Regeln des Zusammenlebens in der griechischen Polis nicht mehr selbstverständlich waren. Die Ethik reflektiert auf die überkommenen Normen, begründet neue Normen und führt so Regeln der Lebensführung und des Zusammenlebens ein. Ethisches Reden findet also überall dort statt, wo es um solche Regeln und ihre Begründung geht. Das ethische Reden vollzieht also den Übergang von „moralischer Kommunikation“ zur „Kommunikation über Moral“ (van den Daele 2001) in der Weise, dass mit den Normen auch überindividuelle Geltungsansprüche verbunden werden, die sie zu Regeln des Zusammenlebens machen bzw. machen sollen.

Wenn behelfsweise diese vorläufige Definition von ethischem Reden gebraucht wird, das überall dort stattfindet, wo Regeln der Lebensführung und des Zusammenlebens *als Regeln* thematisch sind, wird zugleich offenkundig, dass dies an verschiedenen sozialen Orten und mit sehr unterschiedlichen Funktionen der Fall ist: Bei einer Vorlesung zur Bioethik in der Universität, bei einer Debatte über Sterbehilfe im Bundestag, bei einer Diskussion über vegetarisches Essen beim Elternabend im Kindergarten usw. Diesen unterschiedlichen ethischen Diskursen gehören jeweils spezifische Orte, Akteure und sprachliche Mittel zu.

Im Anschluss an frühere Überlegungen (Voigt 2008) wird hierzu eine idealtypische Unterscheidung dreier „Ebenen“ vorgeschlagen, auf denen ethische Sprache Verwendung findet: Erstens eine Ebene der *Orientierung*, auf der Regelungsbedarf festgestellt wird und die Suche nach Regeln noch relativ unsystematisch stattfindet; zweitens eine Ebene der *Begründung*, auf der Normen kritisch geprüft und zur allgemeinen Verwendung bereitgestellt werden; drittens eine Ebene der *Beratung*, auf der Fragen einer richtigen oder angemessenen Regelbefolgung erörtert bzw. festgelegt werden. Diesen unterschiedlichen Ebenen gehören auch idealtypische Akteure zu. Der Übersichtlichkeit halber ist das in der folgenden Tabelle erfasst:

	<b>Orientierung</b>	<b>Begründung</b>	<b>Beratung</b>
<b>Ort</b>	Gesellschaft	Schule, Universität, wiss. Institute etc.	Kommissionen verschiedenen Typs (z. B. Begutachtung, Beratung, Entscheidung), Beratungsstellen und -vereine, Parlamente
<b>Akteure</b>	Bürgerinnen und Bürger	Expertinnen für Fragen der Ethik: Philosophinnen, Theologen, Medizinerinnen, Juristen etc.	Beraterinnen, Seelsorger, Expertinnen für Fragen der Ethik, Politiker

Tabelle 1: Ebenen ethischen Redens: Orte und Akteure

Nun bestehen sowohl ebenenübergreifend wie für jede Ebene gesondert zahlreiche Bedingungen gelingender ethischer Rede und Diskurse, die hier nicht im Einzelnen zu erörtern sind. Dieser Vorschlag zur Systematisierung dient hier vornehmlich der Vorbereitung der Frage nach der Verwendung religiöser Sprache in ethischen bzw. bioethischen Diskursen. Dazu genügt vorläufig die Feststellung, dass ethisches Reden an unterschiedlichen Orten, von unterschiedlichen Akteuren bzw. in unterschiedlichen Rollen und mit unterschiedlichen sprachlichen Mitteln stattfindet. Es ist ebenfalls als vorläufiges Ergebnis festzuhalten, dass ein wesentliches Merkmal gelingender ethischer Sprache ihre Angemessenheit im jeweiligen Kontext ist. Beispielhaft gesagt: Der akademische Ethiker, der auf dem Elternabend im Kindergarten, bei dem über die Frage vegetarischen Essens gestritten wird, im Duktus seiner Vorlesung den Unterschied zwischen einer Tugendethik und einer Pflichtenethik ausführt, wird als störend empfunden. Es ist ein unangemessenes ethisches Reden. Es ist, wie gesagt, diese Frage der Angemessenheit bzw. der kontextsensiblen Verwendung ethischer Sprache, der hier besondere Aufmerksamkeit gelten soll. Dazu ist es nun zunächst notwendig, einige Bemerkungen über die Eigenart und die Funktion religiöser Sprache zu machen.

### 3 Zur Funktion religiösen Redens und Handelns

Die Frage danach, was religiöse Sprache ist, weist auf die Frage, was Religion ist und führt so in die vielfältigen Definitionsversuche und Kontroversen der Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Diese sind hier nicht zu rekapitulieren, was auch den Rahmen eines solchen Beitrags sprengen würde. Stattdessen soll hier induktiv der Aspekt betrachtet werden, der auch schon bei der ethischen Rede im Mittelpunkt der Betrachtung stand: Die kontextuelle Angemessenheit. Religiöse Sprache ist in sich sehr vielgestaltig: Schon die pfarramtliche Tätigkeit kennt sehr unterschiedliche Sprachformen wie sie in Verkündigung, Liturgie, Unterricht, Seelsorge, Kasualien usw. ihren Ort haben. Und selbst innerhalb nur einer typisch religiösen Sprachform wie dem Gebet gibt es schier unendliche Variationsmöglichkeiten. Die Ausdifferenzierung der unterschiedlichen religiösen Sprachformen und -gestalten verdankt sich ihren verschiedenen Bezügen und Kontexten. Beispielhaft ausgedrückt: Ein Seelsorgegespräch hat eine andere Aufgabe und Gestalt als die Sonntagspredigt und beide wiederum sind für verschiedene Zielgruppen je individuell anzupassen. Der angemessene Umgang mit der religiösen Sprache gehört daher zu den zentralen Kompetenzen theologisch gebildeter pfarramtlicher Tätigkeit. Selbstverständlich ist die religiöse Sprache nicht auf den Personenkreis zu begrenzen, welcher professionell damit umgeht, also Berufstheologinnen und -theologen. Die religiöse Sprache „gehört“ niemandem und die freie religiöse Kommunikation, die ohne theologische Belehrung auskommt, ist das eigentliche Lebenselement der Religion. Das angemessene Verständnis der theologisch gebildeten Sprachkompetenz ist daher, dass sie im Dienste dieser freien religiösen Kommunikation steht. Wenn aber die Vielgestaltigkeit religiöser Sprache den Zweck hat, Religion zu befördern, stellt sich letztlich doch wieder

die Frage, worum es in der religiösen Kommunikation geht: Was wird in ihr zum Ausdruck gebracht?

Es ist genau diese Frage, der sich der protestantische Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher (1768-1834) angenommen hat, der auch in den Disziplinen der Hermeneutik und der Ethik zu den Klassikern gehört. Seine Ausführungen zur Religion als einem spezifischen Kommunikationszusammenhang, der darin beheimateten Eigenheit der religiösen Sprache und der damit verbundenen hermeneutischen Schwierigkeiten bei der Verwendung religiöser Sprache in anderen Kontexten sind geeignet, das Thema der Religion in ethischen Diskursen zu erhellen.

In seiner philosophischen „Ethik“, genauer der sog. „Güterlehre“ hat Schleiermacher es unternommen, die geschichtliche Welt in unterschiedliche Handlungsfelder zu differenzieren. Diese unterscheiden sich durch die Struktur des Handelns bzw. der durch dieses Handeln hervorgebrachten „Güter“. Die Systematik wird bestimmt von dem Kreuzschema der Unterscheidung der Vernunfttätigkeit als einer bildenden Tätigkeit (Organisieren) und einer bezeichnenden Tätigkeit (Symbolisieren) einerseits sowie der Unterscheidung eines identischen, d. h. von allen in gleicher Weise vollzogenen, Handelns und eines individuellen, von der Einzigkeit der Person bestimmten Handelns. Die historische Welt wird so in den Bereichen des identischen Organisierens (Politik, Wirtschaft, Recht), des individuellen Organisierens (Geselligkeit), des identischen Symbolisierens (Wissenschaft) und des individuellen Symbolisierens (Kunst, Religion) differenziert dargestellt.

Diese Güterethik ist vor allem deskriptiv, es handelt sich um eine protosoziologische Unterscheidung einer funktional ausdifferenzierten Welt. Schleiermachers Anliegen war es, eben diese Differenzierung und spezifische Leistungsfähigkeit der jeweiligen Handlungsfelder zu fördern. So sollte die geschichtliche Welt zukunftsfähig ausgerichtet werden und die spezifische Eigenlogik der unterschiedlichen Handlungsfelder gegenüber normativer Fremdbestimmung geschützt werden. Das war bei Schleiermacher, wie auch gleich noch deutlich wird, gezielt gegenüber restaurativen Interessen an der Unterstellung der Gesamtkultur unter ein kirchliches Normsystem nach dem Vorbild der mittelalterlichen Einheitskultur gedacht.

Das innerhalb der Güterethik von Schleiermacher ermittelte spezifische (allerdings mit der Kunst geteilte) Tätigkeitsfeld der Religion ist das ‚individuelle Symbolisieren‘. Das religiöse Symbolisieren vollzieht sich in einer Gemeinschaft, die sich über die wechselseitige Mitteilung von Individualität bildet. Die Artikulation und Kommunikation von Individualität ist also nur unter Voraussetzung einer solchen Gemeinschaft möglich, denn sie setzt „Identität des Gefühls als Grund des Vertrauens“ voraus (Schleiermacher 1990, 118). Diese Vertrauensgemeinschaft, welche die Artikulation von Individualität evoziert und befördert, ist die Kirche. Der sich in der Kirche bildende Fundus an Symbolen zur Kommunikation, Expression und Anregung des frommen Gefühls wird von Schleiermacher als „Kunstsystem“ bezeichnet (Schleiermacher 1990, 120). Wenn von ‚religiöser Sprache‘ die Rede ist, ist sie also Teil dieses „Kunstsystems“.

Nun ist bei Schleiermacher die Leistungsfähigkeit dieses Kunstsystems von vornherein mit Blick auf die Grenzen der Verständigung konzipiert. Schleiermacher spricht davon, dass es „unmöglich“ sei, „den Charakter eines Kunstsystems in das Gebiet einer anderen Religion“ zu übertragen (Schleiermacher 1990, 120). Das individuelle Symbolisieren steht also insgesamt unter der Problemanzeige der Kommunikation des Unübertragbaren (vgl. dazu Moxter 2006). Die Artikulation dieser ineffablen individuellen Erfahrung (bzw. die dadurch angeregte Wechselwirkung von Erfahrung und Symbolisierung) ist also auf die Kommunikations- und Vertrauensgemeinschaft der Kirche angewiesen. Das führt Schleiermacher zu einer Bestimmung des Wesens der Kirche: Dieses „besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function [dem Symbolisieren; FV] unter dem Gegensatz von Klerus und Laien“ (Schleiermacher 1990, 121). Wenn Schleiermacher darauf zwei Missverständnisse bzw. Fehlbildungen der Kirche benennt, nämlich die Kirche als disziplinierende Anstalt und die Kirche als absolute ethische Gemeinschaft (Schleiermacher 1990, 121-122), wird deutlich, dass er hier bereits nicht nur deskriptiv, sondern normativ spricht. Die Kirche als religiöse Gemeinschaft entspricht ihrem Begriff nur, wenn sie dieser individuell symbolisierenden Funktion nachkommt. Erst hier nämlich wird die Religion als selbständiger Typus von Vernunfttätigkeit zu ihrem geschichtlichen Dasein gebracht. In dieser also durchaus begrenzten, aber irreduziblen Funktion sind Religion und Kirche unverzichtbare Träger jener funktionalen gesellschaftlichen Differenzierung, welche nach Schleiermacher die teleologische Dynamik der Geschichte ist. Damit ist auch ein normatives Kriterium ‚religiöser Sprache‘ impliziert: Sie ist auf dieses individuelle Symbolisieren begrenzt. Die hier verwendeten Worte, Symbole etc. hören auf religiöse zu sein, wenn sie nicht dieser Funktion dienen. Als religiöse Symbole sind sie in anderen Zusammenhängen, etwa der Politik oder dem Recht, dysfunktional oder zielen auf eine funktionale Entdifferenzierung bzw. Restauration vormoderner Zustände in einer kirchlich normierten Einheitskultur.

Obwohl die Religion bei Schleiermacher ihre Eigentümlichkeit in dem individuellen Symbolisieren hat, ist die Frömmigkeit von Schleiermacher nicht so verstanden, dass sie ausschließlich im Ästhetischen des Symbolisierens bleibt. Sie treibt auch zum Handeln. Dieses Wirksam-Werden vollzieht sich aber nicht durch sprachliche Einspeisung der Glaubenssymbole in ein anderes ‚Sprachspiel‘, sondern psychologisch: Die „ethischen Sätze in dem Gebiete der Frömmigkeit“ sind die, in welchen das christliche Gottesbewusstsein zum „Antrieb“, „innern Impetus“ wird, der die sittlichen Handlungen motiviert (Schleiermacher 1884, 23). Das „Bewußtsein eines Mangels“ (Schleiermacher 1884, 37) ist es, welches Anlass gibt, das reine Symbolisieren zu verlassen und zur Wirksamkeit überzugehen. Dieser Mangel ist die Erfahrung der Gottesferne, der durch Wiederherstellung bzw. die Steigerung/Verbreitung der Gottesgemeinschaft überwunden werden soll.

Diese Ausführungen werden von Schleiermacher nicht innerhalb der philosophischen Ethik, sondern der christlichen Sittenlehre vorgetragen. Als Teil der christlichen Lehre setzen sie voraus, „daß wer sie anerkennen soll, nothwendig zuvor ein Christ sein muß.“ (Schleiermacher 1884, 5). Und so hebt Schleiermacher ausdrücklich hervor, dass die

christliche Ethik nicht die „allgemeine Gültigkeit“ der philosophischen Ethik haben könne (Schleiermacher 1884, 7).

Welchen Grad der Gültigkeit haben dann aber diese Sätze im Vergleich zu den deskriptiven Sätzen der philosophischen Ethik? Wie Schleiermacher gleich eingangs deutlich macht, stellt die christliche Sittenlehre die Zusammenfassung der „Regeln“ dar, „nach denen ein Mitglied der christlichen Kirche sein Leben gestalten soll.“ (Schleiermacher 1884, 1). Dabei ist die Sittenlehre Teil der Theologie und damit „Theil des theologischen Studiums“ (Schleiermacher 1884, 2). Ihre Lehrsätze gehören damit zu denjenigen Kenntnissen, über die diejenigen verfügen müssen, die eine ‚kirchenleitende‘ Funktion haben (Schleiermacher 2002, 1). Mit anderen Worten: Diese Lehrsätze und Regeln heben das ins Bewusstsein, was in der christlichen Lebensführung angelegt, aber nicht bei allen Christinnen und Christen entfaltet und reflektiert ist. Als Teil der professionellen Kenntnisse derjenigen, welche in der Kirche in verantwortlicher Position tätig sind, sollen sie die religiöse Bildung der Kirchenmitglieder befördern und die rechte Wirksamkeit des christlichen Glaubens freisetzen. Der inhaltliche Leitfaden dieser Wirksamkeit ist dabei orientiert an der Beförderung von Individualität und Gleichheit der Menschen sowie von Geselligkeit – also der in seiner Philosophischen Ethik identifizierten Wesensmerkmale der Religion, durch die sie im sozialen Gefüge der modernen Gesellschaft eine eigentümliche Funktion besitzt. Dies nun aber gerade nicht so, dass die Religion den inneren Zweck dieser anderen Funktionen – etwa des Staates – darstellt, sondern so, dass sie mit dem Interesse an der Beförderung von Individualität und Gleichheit an der gesellschaftlichen Ordnung – auch in der Politik – mitwirkt.

In dieser Weise wird die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und fortschreitende Individualisierung der Lebensverhältnisse befördert. Die Weise, in der das christlich motivierte Engagement erfolgt, ist dabei rückgebunden an die innere Logik und Funktionalität des jeweiligen Betätigungsfeldes. Wiederum bezogen auf den Bereich der Politik: Politisches Handeln von Christinnen und Christen erfolgt nicht exklusiv mittels religiöser Sprache und Symbole, sondern vor allem durch vernünftiges politisches Handeln und vernünftig begründetes Recht. Der christliche Antrieb zum Handeln in diesem Gebiet erfordert also auch die Bereitschaft und die Fähigkeit, sich in den vernunftbasierten normativen Debatten von Politik und Recht entsprechend artikulieren zu können. Das christliche Interesse liegt dabei in besonderer Weise in der Förderung von persönlicher Freiheit, Individualität und Gleichheit. Dafür bedarf es auch nicht einer christlichen Begründung mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Vielmehr erkennt das christliche Engagement in entsprechenden politischen und rechtlichen Ideen Gleichartiges und tritt mit ihnen für den Erhalt und den Schutz von Individualität und Gleichheit ein – mit den Mitteln und Worten des Rechts und der Politik. So lässt sich zusammenfassen, dass nach Schleiermacher das Gottesbewusstsein oder die Gottesgemeinschaft sich in den jeweiligen gesellschaftlichen Funktionszusammenhängen nicht durch Verwendung religiöser Symbole oder Sprechakte artikuliert, sondern vermittels sachgemäßer Kommunikation.

#### 4 Zum Gebrauch religiöser Sprache in bioethischen Diskursen

Die Überlegungen der beiden vorangegangenen Abschnitte zu den Orten ethischer Rede sowie der Ethik Schleiermachers lassen sich nun so zusammenfügen, dass aus ihnen sowohl eine Topologie der religiösen Sprache in ethischen Diskursen abgeleitet werden kann als auch eine Kritik der jeweiligen kontextuellen Angemessenheit dieses Sprachgebrauchs möglich wird.

Zunächst wird für eine Beschreibung der Verwendung religiöser Sprache in bioethischen Diskursen deutlich, dass es notwendig ist, zwischen der explizit religiösen Sprache, also der Verwendung von Symbolen, Vorstellungen, Metaphern aus dem Bereich der Religion (z. B. der Mensch als *Ebenbild Gottes*; das menschliche Leben als *Geschenk Gottes*) und ihrer *begrifflichen* Fassungen in Theologie und Philosophie zu unterscheiden. Die begriffliche Fassung bedeutet immer eine reflexive Distanzierung von der religiösen Unmittelbarkeit. Das heißt auch, dass sich die Begriffsbildung zu dem Geltungsanspruch religiöser Rede *als* einem Geltungsanspruch verhält. Durch die begriffliche Fassung wird dieser Geltungsanspruch reflektiert und so auf begründete Weise erneuert. Hinzu kommt eine implizite religiöse Sprache, in der die – im Sinne Schleiermachers – Wirksamkeit des christlichen Interesses mittels vernünftiger (z. B. rechtlicher) Begriffe beabsichtigt ist. Hier liegen natürlich erhebliche methodologische Schwierigkeiten hinsichtlich der Zurechnung solcher Rede zur „religiösen Sprache“, die aber auf komplexe Probleme des Religionsbegriffs zurückverweisen (s. o.).

Es lässt sich weiter beschreiben, dass diesem unterschiedlichen Sprachgebrauch auch idealtypische Sprecherinnen und Sprecher zugehören. Die Aufgabe einer begrifflichen Fassung und Reflexion der religiösen Symbole ist eine Aufgabe professioneller Theologinnen und religiös gebildeter Philosophen. Die religiösen Bürgerinnen und Bürger, die etwa im Kontext eines Bürgergesprächs religiöse Symbole zur Begründung ihrer Position anführen, begründen damit ihre eigene Position und äußern einen zumindest rudimentären Geltungsanspruch dadurch, dass sie erwarten, ihre Stimme möge in dem Meinungsbildungsprozess Berücksichtigung finden. Von ihnen ist aber nicht zu erwarten, dass sie sich dazu fachbegrifflich-reflexiv noch einmal ins Benehmen setzen. Gleichwohl ist es wichtig, ihre Stimmen in den demokratischen Meinungsbildungsprozess einzubeziehen, weil sonst, worauf jetzt auch Jürgen Habermas hingewiesen hat, sie sich davon ausgeschlossen fühlen und politisch „entmutigen“, aber auch die Gesellschaft sich „von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet“ (Habermas 2005, 137). Gleichwohl ist von den religiösen Bürgerinnen und Bürgern zu erwarten, dass sie die Unterscheidung von persönlichen Präferenzen ihrer Lebensführung von normativen Grundlagen des Gemeinwesens vollziehen. Wie Habermas es ausdrückt, sie müssen „akzeptieren, dass der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muß, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang findet“ (Habermas 2013, 290).

Mit der in diesem Beitrag präsentierten Unterscheidung der drei Ebenen von Orientierung, Begründung und Beratung wird dieser Übersetzungsprozess gleichsam prozessual nachgebildet. Dabei lässt sich zwischen Ebenen der „Orientierung“ und der „Begründung“ die Unterscheidung der dort typischen religiösen Sprache relativ klar durchführen. Sie besteht idealtypisch in der begrifflichen Durchklärung des Vorstellungsinhalts unmittelbarer religiöser Rede (im Sinne der Unterscheidung von Vorstellung und Begriff bei Hegel 1970, 495ff.). Wenn auch bekanntlich eine vollkommene begriffliche Erfassung des Vorstellungsinhaltes nicht möglich ist, besteht die Aufgabe auf der Begründungsebene darin, diese Übersetzung vorzunehmen. Bleibt auf der Beratungsebene der Bezug auf die Vorstellungen und Symbole jederzeit bewusst und sogar explizit, verändert sich dies nun beim Übergang zur „Beratungsebene“. Hier stellen sich sehr komplexe Probleme ein: Wie akteurszentrierte Untersuchungen zum Verhalten von Berufstheologinnen und -theologen in Ethikkommissionen gezeigt habe, tritt hier in manchen (nicht allen!) Fällen die Verwendung religiöser Sprache und theologischer Begriffe vollständig zurück und wird durch andere Handlungsweisen ersetzt (vgl. zum Folgenden Atzeni/Voigt 2010, bes. 228-230).

Das vielleicht deutlichste Beispiel dafür ist das Verhalten von Seelsorgerinnen in klinischen Ethik-Komitees (KEKs) (Plau 2008). Hierbei handelt es sich um Gremien, in denen Fallbesprechungen durchgeführt werden, um Probleme, die im Zusammenhang der Organisationsroutine einer Klinik auftreten, zu thematisieren. Dazu gehören Vertreter aller Berufsgruppen der Klinik (Ärztinnen, Pflegepersonal, Verwaltung), eine Vertreterin der Patienteninteressen und häufig auch Seelsorgerinnen, also Pfarrerinnen, die im Spezialpfarramt an der Klinik arbeiten. Untersuchungen zu dem Agieren der Seelsorgerinnen haben gezeigt, dass sie (wie übrigens auch alle anderen Berufsgruppen) in diesen KEKs auf berufsspezifische Fachsprache ebenso verzichten wie auf den Gebrauch religiöser Symbole. Vielmehr übernehmen die Seelsorgerinnen faktisch die Rolle des exemplarischen Laien. Sie stellen viele Nachfragen und versuchen das Vor- und Fachwissen der anderen Diskussionsteilnehmer aufzudecken, um so die verschiedenen Positionen und Perspektiven miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie üben so für die Diskussionen der KEKs eine durchaus zentrale, weil vermittelnde Rolle aus. Es ist also die zwar durch die Theologie erworbene hermeneutische Kompetenz, die von den Theologinnen hier genutzt wird, die jedoch auf explizite religiöse und theologische Sprache verzichtet. Wird von einzelnen Seelsorgerinnen ihr Mitwirken doch so wahrgenommen, dass sie sich einer explizit religiösen Rede bedienen, etwa durch prophetische Rede, werden sie als dysfunktional in dem Diskurs empfunden und faktisch davon ausgeschlossen (Belege bei Plau 2008, 84).

Es ist dieser Vorgang, der für die Frage religiöser Sprache in bioethischen Diskursen die größten Schwierigkeiten bereitet: Ist dieser Transformationsprozess der religiösen Sprache, bei dem es zu einem Verschwinden der religiösen Symbole kommt, deren Sinngehalt und Intention jedoch in anderer Weise, begrifflich oder funktional, zur Geltung gebracht wird noch als Wandel *innerhalb* der religiösen Rede zu begreifen oder stellt es deren Ende dar? Die Analogien zum Verständnis des Säkularisierungsprozesses, wie es zu Beginn

dieses Beitrags skizziert wurde, sind offenkundig! Die Antwort auf diese Frage wird also in hohem Maße von dem jeweiligen Religionsverständnis bestimmt sein.

Im Anschluss an Schleiermacher lässt sich der Verzicht auf explizit religiöse Sprache als das dem Kontext angemessene Geltendmachen des religiösen Interesses an Individualität und freier Kommunikation deuten. Das Kommunikationsverhalten der religiösen Akteure in Ethik-Komitees, die zwar auf die Verwendung expliziter religiöser Sprache verzichten, aber sich in den Dienst der Verständigung stellen, lässt sich mit guten Gründen als religiös motiviert bezeichnen. Vergleichbar verhält es sich mit denjenigen Berufstheologinnen und -theologen, die in Ethikkommissionen vertreten sind und sich philosophischen und juristischen Formulierungen anschließen, weil sie darin ihr religiös begründetes Interesse aufgehoben sehen, ohne dieses noch einmal in religiöser Sprache explizieren zu müssen. Es handelt sich in diesen Fällen also nicht um eine Camouflage oder Verstellung des religiösen Interesses (alle Diskursteilnehmer in der Ethikkommission wissen natürlich um die religiöse Überzeugung der Theologinnen), sondern um eine dem Kontext angemessene sprachliche Anpassung. Schleiermachers Religionstheorie lässt darüber hinaus die Einsicht wachsen, dass jene Begrenzung expliziter religiöser Sprache und ihre kontextsensitive Anpassung von den religiösen Subjekten nicht als äußerlich auferlegter Zwang, sondern vielmehr eine aus eigenen, religiösen Gründen erfolgende Selbstbeherrschung begriffen wird. Dies gilt dann auch und erst recht für das Sprachverhalten auf der Beratungsebene.

Die Fragen, die sich für das Thema der religiösen Sprache beim Übergang in die Beratungen der politischen Institutionen ergeben, werden heute vor allem in der sozialphilosophischen Debatte um die Rolle der Religion im liberalen und pluralistischen Staat diskutiert, wie sie sich mit den Namen von John Rawls, Jürgen Habermas und anderen verbindet (s. o.). Die Überschneidung mit dem hier verhandelten Thema soll benannt werden, ohne die Debatte eingehend erörtern zu können. Jürgen Habermas ist, wie oben bereits zitiert, dafür eingetreten, die Sinn- und Motivationspotenziale der Religion für ein demokratisches Gemeinwesen nicht vorschnell abzuschneiden. Allerdings beharrt auch er darauf, einen „Filter zwischen die wilden Kommunikationsströme der Öffentlichkeit einerseits und die formalen Beratungen, die zu kollektiv bindenden Entscheidungen führen, andererseits“ einzuziehen (Habermas 2013, 190). Er besteht also mit guten Gründen darauf, dass unter Bedingungen eines weltanschaulich neutralen Gemeinwesens Entscheidungen etwa über Gesetze durch den Staat und die staatlichen Institutionen nicht unter Berufung auf religiöse Überzeugungen begründet werden dürfen. Hieraus ergeben sich dann die Fragen, wer diese Aufgabe des Filterns übernimmt und wie das geschehen soll. Habermas selbst hat dies in normativem Interesse als eine „kooperative Aufgabe“ bezeichnet (Habermas 2005, 137), die nicht nur den religiösen Bürgerinnen und der Theologie zu überlassen ist. Die hier gemachten Beobachtungen lassen zumindest die Hypothese zu, dass gerade die Institutionalisierung von Ethikdiskursen auf der Beratungsebene einen solchen diskursiven Filter darstellt.

Für die Topologie der religiösen Sprache in bioethischen Diskursen lässt sich daher die tabellarische Darstellung wie folgt ergänzen:

	<b>Orientierung</b>	<b>Begründung</b>	<b>Beratung</b>
<b>Ort</b>	Gesellschaft („wilde Kommunikationsströme der Öffentlichkeit“, Habermas)	Schule, Universität, wiss. Institute etc.	Kommissionen verschiedenen Typs (z. B. Begutachtung, Beratung, Entscheidung), Beratungsstellen und -vereine, Parlamente
<b>Akteure</b>	religiöse Bürgerinnen und Bürger	akademische Theologinnen, Vertreter von Kirchen und Religionsgemeinschaften, Philosophinnen, Ethiker	beauftragte Vertreterinnen der Religionsgemeinschaften (z. B. Seelsorgerinnen), kompetente Interpreten der Religionen (Theologen, Religionswissenschaftlerinnen, Religionsphilosophen), Politikerinnen
<b>Symbole</b>	Vorstellungen, Traditionen, Bilder	theologische, religionsphilosophische, religionswissenschaftliche Begriffe	Religiöse Vorstellungen und theologische Begriffe in säkulare Sprache übertragen („gefiltert“)

Tabelle 2: Ebenen ethischen Redens: Orte, Akteure und Symbole

Diese Topologie ist weiter zu verfeinern und zu differenzieren. Schon innerhalb der „Ebenen“ gibt es durchaus relevante Unterschiede, wie besonders auf der „Beratungsebene“ deutlich wird. Hier sind vorläufig KEKs, Ethikkommissionen, Parlamente zusammengefasst, bei denen offenkundig tiefgreifende Unterschiede in der Funktion und im Sprachgebrauch bestehen. Zu überlegen ist vor allem, ob politische Entscheidungen (z. B. parlamentarische Gesetzesbeschlüsse) auf eine eigene Ebene gehören. Dabei würde dann allerdings sehr stark auf das reine Faktum des Beschlusses abgehoben und die vorausgehende parlamentarische Beratung, die gerade bei bioethischen Themen (wie in den letzten Jahren bei den Gesetzgebungsverfahren zur Präimplantationsdiagnostik und zum assistierten Suizid) sehr intensiv ist, ausgeblendet. Aus diesem Grund wird die Zuordnung der Parlamente zur „Beratungsebene“ beibehalten.

Weiter ist die Typologie der Akteure und ihrer Sprache innerhalb der einzelnen Ebenen bzw. Gremien weiter auszuarbeiten. So weist eine Untersuchung des Agierens und Argumentierens von Berufstheologen in Ethikkommissionen nicht nur relevante konfessionelle Differenzen auf, sondern auch lassen sie sich danach unterscheiden, ob sie akademische Theologinnen oder Kirchenvertreter sind (Atzeni/Voigt 2010, 228-233).

Abschließend sei nochmals darauf hingewiesen, dass die weitere Ausarbeitung einer solchen Topologie eine Aufgabe im Schnittfeld von Sprachwissenschaften, Soziologie, Theologie und Philosophie ist. Die Beteiligung von Philosophie und Theologie daran ist auch für ihre eigene Arbeit bedeutsam. Häufig verstehen sich diese Disziplinen in der Ethik vor allem als Normproduzenten, die deskriptivem Vorgehen und empirischer Arbeit eher herablassend begegnen oder sie allenfalls illustrativ gebrauchen. Hier liegt freilich eine durchaus defizitäre Wahrnehmung dessen vor, was Ethik ist. Eine Ethik in normativem Interesse ist erst durch ihren Wirklichkeitsbezug plausibel. Und das gilt für eine christliche Ethik wie für die Ethik überhaupt. Die christliche Ethik jedenfalls bildet dazu keine Ausnahme in der Weise, dass sie gewissermaßen eine Gegenwelt oder eine prophetische Gegenrede zur Welt darstellt. Sie ist dadurch Ethik, dass sie auf Wirksamkeit in der Welt hin angelegt ist. Das betrifft auch ihre eigene Darstellung und Selbstpräsentation, die in solchen Untersuchungen ansichtig werden. Und noch mehr: In der sprachwissenschaftlichen und soziologischen Aufklärung über die Ethik liegt selbst eine ethische Pointe: Beschreibung und Analyse der Kontextgebundenheit ethischer Rede und Argumentation ist auch immer Relativierung von Geltungsansprüchen, weil damit die Positionalität ethischer Sprache thematisch gemacht wird. Darin wird der Dogmatismus moralischer Positionen, zumal religiös motivierter, zugunsten kommunikativer Verständigung aufgebrochen.

#### Literatur

- Atzeni, Gina/Voigt, Friedemann (2010) Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen, in: Voigt, Friedemann (Hrsg.), *Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven*, Berlin u. a.: De Gruyter, 215-244.
- Berger, Peter L. (Hrsg., 1999) *The Descularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center.
- Dreier, Horst (2013) *Bioethik. Politik und Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004) *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C. H. Beck.
- Habermas, Jürgen (2005) Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 119-154.
- Habermas, Jürgen (2013) Politik und Religion, in Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich (Hrsg.) *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München: C. H. Beck, 287-300.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970) *Phänomenologie des Geistes* [1807], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Moxter, Michael (2006) Arbeit am Unübertragbaren. Schleiermachers Bestimmung des Ästhetischen, in: Cappelørn, Niels Jørgen/Deuser, Hermann (Hrsg.) *Schleiermacher und Kierkegaard*, Berlin u. a.: De Gruyter, 53-72.
- Plau, Konstantin (2008) Prophet oder Pastor? Zum Selbstverständnis von Theologen in Klinischen Ethik-Komitees, in: Anselm, Reiner (Hrsg.) *Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 71-86.
- Schleiermacher, Friedrich (1884) *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Auflage, Berlin: Reimer.
- Schleiermacher, Friedrich (1990) *Ethik (1812/13)*, Hamburg: Meiner.
- Schleiermacher, Friedrich (2002) *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, Berlin u. a.: De Gruyter.
- van den Daele, Wolfgang (2001) Von moralischer Kommunikation zur Kommunikation über Moral. Reflexive Distanz in deliberativen Verfahren, in: *Zeitschrift für Soziologie* 30, 4-22.
- Voigt, Friedemann (2008) Religion und Religionsvertreter in ethischen Diskursen und Kommissionen, in: Zichy, Michael/Grimm, Herwig (Hrsg.) *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie*, Berlin u. a.: De Gruyter, 249-273.
- Voigt, Friedemann (Hrsg., 2010), *Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven*, Berlin u. a.: De Gruyter.